

FE PRIMORDIAL Y HORIZONTE: LA PROPUESTA MERLEAU-PONTIANA DE UNA NUEVA RACIONALIDAD

DIEGO HONORATO ERRÁZURIZ · PATRICIA MOYA CAÑAS*

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Arqueología de la razón. 3. Fe perceptiva o primordial. 4. El horizonte como “patria” de la nueva racionalidad. 5. Conclusión.

1. INTRODUCCIÓN

LA filosofía de Merleau-Ponty es ampliamente conocida como un pensamiento que se mantiene en la ambigüedad. Mucho se ha escrito sobre este tema y el propio Merleau-Ponty asume esta ambigüedad como característica del filósofo que «tiene inseparablemente el gusto de la evidencia y el sentido de la ambigüedad».¹ Nuestro trabajo toma nota de esta característica de la filosofía merleau-pontiana, pero la enfoca desde una perspectiva más amplia que es el inacabamiento como condición vital de la persona y de la tarea filosófica. Merleau-Ponty, siempre en diálogo con el empirismo y el intelectualismo, rechaza lo que llama pensamiento de sobrevuelo, es decir, un mirar las cosas en su totalidad desde un punto que pretende ser neutro. La inherencia del sujeto en el mundo, la temporalidad y espacialidad que caracterizan el ser corpóreo de la persona humana, hacen imposible esta visión omniabarcante y, en cambio, destacan su enraizamiento, su estar cogido (*pris*) en la situación mundana.

El carácter inacabado de la existencia humana exige, paradójicamente, un ensanchamiento de la razón, salir de la racionalidad causalista y deductivista

* Universidad de los Andes, Instituto de Filosofía, Monseñor Álvaro del Portillo 12455, Las Condes, Santiago, Chile. E-mail: dhonorato@uandes.cl; pmoya1@miuandes.cl

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la Filosofía*, Galatea/Nueva Visión, Buenos Aires 1957, p. 10.

Remitimos a S. F. SAPONTZIS, *Merleau-Ponty, Myth-Maker or Philosopher*, «Philosophical Studies», 26 (1978), pp. 41-55. En la primera nota del artículo, señala una amplia bibliografía sobre el tema de la ambigüedad en nuestro autor. También del mismo autor, recomendamos *A Note on Merleau-Ponty's Ambiguity*, «Philosophy and Phenomenological Research», 38/4 (1978), pp. 538-543. También puede consultarse más recientemente: G. WEISS, *Ambiguity, Absurdity, and Reversibility: Indeterminacy in De Beauvoir, Camus, and Merleau-Ponty*, «Journal of French and Francophone Philosophy», 5/1 (2010), pp. 71-83 y D. BOISSEAU, *Merleau-Ponty et l'ambigüité*, «Les études philosophiques», 2, Philosophie Française (1992), pp. 229-243.

para así alcanzar este ámbito en el que los fenómenos se nos dan como de soslayo, en un constante mostrarse y ocultarse. La cuestión es cómo debe entenderse esta manera de actuar de la razón o de la persona humana inserta en el mundo. ¿Puede, efectivamente, ser tematizado o explicitado este modo de habérselas con el mundo? Merleau-Ponty afirma que no se trata de dejar de lado la razón, sino de retrotraerla a las capas originarias del contacto corpóreo con el mundo. En esta especie de arqueología de la razón, necesariamente se pierde la vivacidad de lo puramente dado, que Merleau-Ponty llama también el estado bruto o salvaje del mundo. ¿Qué medios tenemos para hacernos cargo con nuestro pensamiento de este mundo bruto?

Para responder a estas preguntas, comenzaremos por abordar el carácter inacabado del conocimiento humano que conduce a Merleau-Ponty a una suerte de dialéctica entre lo irreflexivo y lo reflexivo. Por esta vía, el fenomenólogo francés propone una arqueología de la razón en búsqueda de sus capas originarias estableciendo así una reflexión sobre lo irreflexivo que nunca aleja del todo la ambigüedad. En un segundo momento se establecerá que la fe perceptiva es la capa primordial en la que se asienta la adhesión del sujeto al mundo. Esta formulación se encuentra tanto en la *Fenomenología de la percepción (FP)* como en *Lo visible y lo invisible (VI)*. En un tercer momento, para dar cuenta de esta nueva racionalidad en Merleau-Ponty, mostraremos cómo la noción de fe primigenia se encuentra articulada en la noción clave de horizonte. Desde una perspectiva procedimental esta sección del artículo se establecerá en un diálogo crítico con Bimbenet y su interpretación del paso de lo irreflexivo a lo reflexivo, como también de lo singular a lo universal. El análisis de la noción de horizonte nos llevará finalmente a la cuestión del logos del mundo de la vida.

2. Arqueología de la razón

La noción de inacabamiento recorre prácticamente toda la obra de Merleau-Ponty. En numerosos textos propone un ensanchamiento de la razón «para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón».² Una primera tarea es salir del pensamiento causal y objetivo reconociendo a la filosofía como “conciencia de la radicalidad en la contingencia”.³ Se trata de conducir a la filosofía a un pensamiento donde convivan movimientos centrípetos y centrífugos, es decir aquellos acontecimientos que provienen de lo más exterior de la persona y los que se generan en su interior.⁴ Si lo que se busca con la filosofía es un retorno a lo vivido, ella tiene que hacerse cargo de la constante modificación de la existencia y, a la vez, considerar que pertenecemos a una misma historia común a todos los hombres. Todo esto tiene que realizarse sin que la filosofía sea relegada al rango de auxiliar o propagandista del saber objetivo, sino reconociéndole una dimensión propia:

² M. MERLEAU-PONTY, *Signos*, C. Martínez y G. Oliver (trads.), Seix Barral, Barcelona 1964, p. 148.

³ *Ibidem*, p. 134.

⁴ Cf. *ibidem*, pp. 134-135.

«La filosofía no es un cierto saber, es la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber».⁵

Esta tarea o esta visión de la filosofía no significa la ruptura con una característica del pensamiento occidental que es el rigor del concepto. Se trata más bien de “abrir el concepto sin destruirlo”,⁶ lo que supone redescubrir la fuente de donde deriva.⁷ En la discusión que se suscita después de su conferencia *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*,⁸ Merleau-Ponty explica que lo irreflexivo comienza a existir para nosotros necesariamente a través de la reflexión, hay que entrar en esa contradicción a través de la recuperación de la percepción como experiencia fundamental que se debe explicitar. Esta misma consideración la encontramos a su vez en la *Fenomenología de la Percepción*:

Si la reflexión pretende justificarse como reflexión, esto es, como progreso hacia la verdad, no debe limitarse a sustituir una perspectiva del mundo por otra, sino que debe enseñarnos cómo la perspectiva ingenua del mundo está encerrada y superada en la perspectiva reflexiva. La reflexión debe esclarecer lo irreflexivo, al cual sucede, y mostrar su posibilidad, para poderse comprender a sí misma como comienzo.⁹

De esta manera la retracción del pensamiento hacia las fuentes de su origen no es nunca pensada por Merleau-Ponty como anulación de la instancia reflexiva – lo que solo podría conducir al silencio – sino como una forma de auto-apropiación legitimadora de su mismo fuero interno. Sin embargo, este movimiento arqueológico no conduce, en el pensamiento de Merleau-Ponty, a una aprehensión directa e inmediata de la cosa misma, es decir, a una forma de coincidencia plena con ella, pues la posesión de esa vivencia pre-crítica no puede agotar o dar pleno cumplimiento del objeto dado en la experiencia. La cosa de la vivencia tiene así tanto de presencia como de ausencia, tanto de verdad como de no verdad, lo que quiere decir que el movimiento por el que

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Signos*, cit., p. 133. Moreno Márquez, haciendo referencia a esta fuente primordial del saber, señala que ella brota de un acuerdo o sintonía fundacional con el mundo: «la condición de posibilidad del *a las cosas mismas* depende no tanto o no ya de la trascendencia de una conciencia *autoconsciente*, sino de una participación previa, de una celebración primordial que no percibe manipulando ni tragándose la trascendencia, sino en *enlace-y-apertura, apertura-y-enlace*» (C. MORENO MÁRQUEZ, *Fe perceptiva y armonía de lo sensible*, en L. A. Falcón (coord.), *La sombra de lo invisible*, Eutelequia, Madrid 2011, pp. 281-310).

⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁷ En este sentido, Mauro Carbone llega incluso a afirmar que Merleau-Ponty no quiere abrir solo el concepto, sino todas las categorías subyacentes en el pensamiento occidental (Cf. M. CARBONE, *Variations of the Sensible*, en B. Flynn, W. J. Froman y R. Vallier (eds.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2009, p. 246).

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1996, pp. 74-87.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, E. Uranga (trad.), FCE, Buenos Aires 1957, pp. 234-235.

la reflexión busca apropiarse de su cimiento en el ser se revela como un movimiento siempre progresivo e inacabado.

A este respecto, uno de los textos que reflejan mejor el inacabamiento en el pensamiento merleau-pontiano es la conferencia *La metafísica en el hombre* dictada el año 1947 y publicada en *Sens et non-sens*. En ella explica que la ciencia ha entendido que los acontecimientos y la naturaleza de las cosas se ofrecen a un observador absoluto; en cambio, en la realidad actuamos o avanzamos como podemos, entre signos ambiguos de experiencias que no son únicamente las propias porque tenemos un saber sedimentado y participamos del saber de otros. En el encuentro con la cosa misma se realiza un conocimiento que no dominamos del todo, pero en el que está el germen de la universalidad que nos permitirá el conocimiento intelectual. De esta manera, si bien se renuncia a la evidencia objetiva, se mantiene viva la subjetividad radical de nuestra experiencia vivida. Por esta razón, Merleau-Ponty afirma como hecho metafísico fundamental un doble sentido del cogito: «estoy seguro que existe el ser siempre que no se busque otra forma de ser que no sea el ser-para-mí». ¹⁰ No se trata por cierto de subjetivismo, sino de destacar que solo desde la singularidad de la propia experiencia podemos acceder a la presencia del mundo y a los actos del otro. La verdad, como dice Pascal, se nos presenta como irrenunciable, a la vez que inacabada porque no accedemos plenamente a ella. La metafísica, tal como la comprende Merleau-Ponty, es lo contrario a un sistema. ¹¹ Se trata más bien de comprender que la verdad y los valores son el resultado de nuestras verificaciones o evaluaciones realizadas en contacto con el mundo. Así este adquiere o recupera su relieve, y los actos particulares de verificación y evaluación obtienen una importancia decisiva, “hay algo de irrepachable en el conocimiento y en la acción, en lo verdadero y lo falso, en lo bueno y lo malo, justamente porque yo no pretendo encontrar ahí la evidencia absoluta”. ¹² No se intenta destruir la metafísica, sino de rehacerla a partir de la conexión viva del sujeto consigo mismo y con los otros; ¹³ asimismo no se rechaza la ciencia y su objetivación, sino la formulación de un sistema cerrado en sí mismo que reclama una adhesión total.

En *Elogio de la filosofía*, clase inaugural dictada en el Collège de France en enero de 1953, examina la función del filósofo y el primer rasgo que le adjudica es el constante movimiento «del saber a la ignorancia, de la ignorancia al saber, y una suerte de reposo en ese movimiento». ¹⁴ Este hacerse continuo de la filosofía, en el cual nunca se llega a una captación ni afirmación definitiva del ser, va a la par con el despliegue de la vida humana que tampoco alcanza

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, Gallimard, Paris 1966, p. 114.

¹¹ *Ibidem*, p. 115.

¹² *Ibidem*, pp. 116-117.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 117.

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio de la filosofía*, cit., p. 10.

su acabamiento.¹⁵ De este modo el inacabamiento de la percepción ya señalado en *FP*,¹⁶ se extiende ahora a toda forma de conocimiento filosófico, en tanto que aquel se encuentra inserto en esta forma de saber del mundo y de los otros.

A la luz de este análisis nos proponemos examinar la expresión “fe perceptiva” o “fe primordial” que Merleau-Ponty utiliza tanto en *FP* como en *VI*; su análisis, como veremos a continuación, nos permitirá comprender de mejor manera la particular índole de este inacabamiento y el consiguiente ensanchamiento de la razón.

3. FE PERCEPTIVA O PRIMORDIAL¹⁷

En primer lugar, esta fe originaria está directamente ligada a la percepción y es comprendida por Merleau-Ponty en cierta oposición al conocimiento objetivo o intelectual que caracteriza a la ciencia. El asunto, como ya se ha dicho, no es que haya que deponer el conocimiento científico en vistas a la recuperación de esta forma de conectarse con el mundo preobjetiva, no tética y pre-consciente, sino en que la ciencia reconozca su carácter derivado y por tanto fundado.¹⁸ Es decir, la ciencia y el pensamiento objetivo deben hacerse cargo de que, a la base de toda teorización y pensamiento acabado, hay un contacto con el mundo que es inacabado, no tematizado y que tiene relación con lo que Merleau-Ponty llama “adhesión global al mundo”.¹⁹ Es decir, la fe perceptiva tiene lugar en una situación existencial de apertura a las cosas y al mundo y se opone al conocimiento sistemático porque siempre es un conocimiento lacunario, incompleto e indeterminado.²⁰

Como es sabido, toda la *FP* está escrita en contraposición con el idealismo u objetivismo y el empirismo. En este tema, en particular, Merleau-Ponty hace un llamado a la mirada de la ciencia para que tenga en cuenta sus orígenes, es

¹⁵ En su obra póstuma, *Lo visible y lo invisible*, este inacabamiento es un tema constante que se expresa de diversas maneras en la noción de quiasmo, en la irreflexión y la sobre reflexión, en lo visible y lo oculto. Sobre este tema véase también, *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 67/4 (1962), pp. 401-409 (M. MERLEAU-PONTY, *Parcours deux (1951-1961)*, Verdier, Paris 2000, pp. 36-48; p. 40) donde alude claramente a este inacabamiento. Véase también S. H. WATSON, *In the Shadow of Phenomenology*, Continuum, London-New York 2009.

¹⁶ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 336.

¹⁷ Merleau-Ponty utiliza la expresión *foi originaire de la perception, foi perceptive* o también *foi primordiale*. (Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, pp. 66, 278, 303 y 468; en *VI*, véanse los capítulos *Reflexión e interrogación* e *Interrogación y dialéctica*, donde Merleau-Ponty realiza un análisis sistemático sobre la fe perceptiva y su relación con la reflexión.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 266.

¹⁹ *Ibidem*, p. 266.

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 58.

decir, la experiencia irreflexiva del mundo. Al comienzo no tenemos una apercepción sintética, «sino cierto campo perceptivo sobre el fondo del mundo. Nada está tematizado». ²¹ La conceptualización supone una ruptura con la fe originaria, porque la somete a la interrogación propia de la reflexión. La cuestión está en que esta reflexión, si quiere ser verdadera, debe asumir su origen: «La reflexión no capta, pues, su sentido pleno, sino mencionando el fondo irreflexivo que presupone, por el que se beneficia, y que constituye para ella algo así como un pasado originario, un pasado que nunca ha sido presente». ²²

La percepción, en la que surge esta fe primordial, no es todavía una forma de conocimiento, sino que *vive* con las cosas en un estado originario. Por eso su estatuto es, más bien, el de la opinión o creencia primitiva en clara alusión a la *Urdoxa* de Husserl. ²³ En este estado el sujeto se vincula con el mundo en una suerte de polarización de toda la existencia en un hacer y actuar práctico. ²⁴ Por esta razón, cuando la fe primordial se racionaliza sin atender suficientemente a este estrato de la *doxa* originaria, surge el peligro de que irrumpa un espíritu absoluto, y con él un mundo reducido a conceptos que no hace justicia al vínculo estrecho que este saber originario tiene con las personas y con su hacer en el mundo fenoménico. ²⁵ De esta manera, podemos concluir parcialmente que Merleau-Ponty en la *FP* utiliza la expresión “fe perceptiva”

²¹ *Ibidem*, p. 266.

²² *Ibidem*, p. 267.

²³ En *Experiencia y Juicio*, Husserl usa en un contexto muy similar las expresiones “Urdoxa” (§ 13), “der passiven Urdoxa” (§ 14) y más frecuentemente “passive Doxa” (§ 7, 12, 13, etc.) para referirse a lo que Merleau-Ponty luego llamará fe primordial: «Así, el ámbito de la doxa pasiva, de la creencia pasiva en el ser, de este terreno de creencia, no sólo constituye el fundamento de cada acto cognoscitivo particular y de cada inclinación al conocimiento, de cada juicio de lo que es, sino también de cada valoración individual y acción práctica realizada sobre el ser; es pues un fundamento. también de todo aquello que se denomina en sentido concreto “experiencia” y “experimentar”» (E. HUSSERL, *Experiencia y Juicio. Investigación acerca de la genealogía de la lógica*, UNAM, México 1980, § 12 56). Respecto de la *Doxa* como fundamento de todo teorizar en Husserl, véase también *Crisis* (E. HUSSERL, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona 1991, § 44).

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 356.

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 448. Dastur admite la vinculación entre la *Urdoxa* husserliana y la fe merleau-pontiana, pero establece una diferencia puesto que Husserl vería todavía en la opinión un acto, una “tesis”, cosa que Merleau-Ponty no hace. Ver F. DASTUR, *L'In-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty*, «Les Cahiers de Chiasmi International», 1 (2003), p. 210. Nos parece, sin embargo, que esta afirmación no hace justicia al desarrollo que tiene el pensamiento de Husserl, especialmente en lo que respecta a la cuestión fundamental de la pasividad como fundamento de los actos teóricos y cognoscitivos superiores. Para esto, además de las referencias hechas a la *Doxa* pasiva (nota anterior), véase E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, Madrid 1997, especialmente §24, 38 y 39. Este tema está claramente tratado en A. M. OSSWALD, *El concepto de pasividad en Edmund Husserl*, «Areté revista de Filosofía», vol. XXVI/1 (2014), pp. 33-51.

para expresar la adhesión del sujeto al mundo anterior a cualquier acto reflexivo, adhesión que funda la reflexión y que le exige retomar el contacto originario con el mundo.

Merleau-Ponty en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible*, vuelve a emplear la expresión fe perceptiva entendida como «una adhesión que sabe que se haya más allá de las pruebas» y que convive con la no-fe, es decir, con una cierta incredulidad en tanto que las cosas, o bien no aparecen del todo, o bien pueden no ser lo que aparecen.²⁶ Estos dos rasgos, el inacabamiento de nuestro conocimiento y un aparecer que al mismo tiempo que manifiesta, oculta, serán una constante en esta obra. Lo que nos interesa ahora es enfatizar la apertura al mundo que implica esta fe y la radicalidad de nuestra situación como perceptores: «fe y no saber, ya que el mundo no se distingue aquí de nuestra aprehensión, ya que más que afirmarlo, lo damos como la cosa más natural, más que desvelarlo, no lo disimulamos, no lo refutamos».²⁷ La filosofía tiene que explicar cómo conviven la apertura y el ocultamiento, pero siempre comenzando por la convicción de que existe algo, que *hay* algo. Merleau-Ponty utiliza la expresión sustantivada *Il y a* (que equivaldría a decir “Hay” o “Hay algo”) para hacer notar esta primera notificación que el sujeto tiene del mundo.²⁸ Esta certeza básica no se refuta y es anterior tanto al juicio como a la opinión, porque todavía no se traduce en un lenguaje: es «nuestra experiencia, anterior a toda opinión, de que estamos ocupando el mundo con nuestro cuerpo, es la verdad difundida por todo nuestro ser».²⁹ Por esta razón le llama fe – y no saber – y la sitúa en el plano de la naturaleza, de la existencia “bruta” del mundo. Sin embargo, la experiencia originaria de esta existencia bruta o salvaje del mundo puede fácilmente perderse con la idealización, esto es, con la reducción a un pensamiento que pretenda ser puro. En efecto, la percepción originaria se transforma, si no se la asume, en un pensamiento de lo percibido que difumina todas las dudas en una representación cierta e indubitable, pero que ha perdido el sello de autenticidad que le viene dado desde la fe primordial.³⁰ Por ello la reflexión debe volver una y otra vez sobre lo irreflexivo al modo de una *conversio ad fidem*:³¹ «Lo dado no es un mundo macizo y opaco o un universo de pensamiento adecuado, sino una reflexión que se vuelve hacia el espesor del mundo para iluminarlo, pero no hace más

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, J. Escudé (trad.), Seix Barral, Barcelona 1970, p. 47. ²⁷ *Ibidem*, p. 48. ²⁸ Cf. *ibidem*, p. 50.

²⁹ *Ibidem*, p. 48. Respecto de esta certeza básica y de cómo las estrategias escépticas que buscan impugnarla tan solo logran hacer visible nuestro entrelazo natural con el mundo en su dimensión de ambigüedad, véase, M. SACRINI, *Merleau-Ponty's Responses to Skepticism: A Critical Appraisal*, «International Journal of Philosophical Studies», 21/5 (2013), pp. 713-734.

³⁰ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 57.

³¹ “*conversio ad fidem*” o retorno a la fe primordial: evidentemente, usamos esta expresión en un sentido gnosológico y no teológico.

que devolverle su propia luz». ³² Como lo señalamos anteriormente, esto no implica en Merleau-Ponty ningún rechazo de la reflexión, aunque constantemente se nos advierta del peligro que encierra el olvido del mundo de la vida. De esta manera, aunque la percepción sea débil y cambiante, siempre nos liga al mundo ³³ constituyendo el suelo desde el cual el movimiento de la razón y de la filosofía busca *progresivamente* alcanzar el ser y la verdad. Es interesante observar en este punto que el intento merleau-pontiano por retrotraer la racionalidad hacia las fuentes de la fe primordial, le conduce en último término a entender radicalmente la actividad filosófica como una apropiación consciente de su propio origen, de modo que la filosofía – se nos dice – no es sino «la fe perceptiva preguntándose por sí misma», ³⁴ o bien aquella actividad en la cual se «interroga a la fe perceptiva» ³⁵ sacando a las cosas de su silencio. ³⁶ Por cierto, no es este todavía un saber de esencias en el sentido husserliano, aunque debemos enfatizar que, para el fenomenólogo francés, esta forma de saber pre-reflexivo sí posee un valor ontológico, en tanto que nos comunica con un Ser común que, sin ser un conocimiento claro y distinto, nos revela un cierto aire de familia o un estilo común [*Sosein*] en las cosas: ³⁷

Quando me pregunto qué es el *algo*, o el mundo, o la cosa material, todavía no soy el puro espectador en que me convertirá el acto de ideación; soy un campo de experiencia donde sólo se dibujan la familia de las cosas materiales y otras familias, y el mundo como estilo común de todas ellas, la familia de las cosas dichas y el mundo de la palabra como su estilo común, y, por último, el estilo abstracto y desencarnado del *algo* en general. ³⁸

Ahora bien, Merleau-Ponty no está aquí rechazando de plano la posibilidad de que la filosofía pueda obtener un cierto conocimiento de esencias, precisamente en virtud del aire de familia que brota de nuestra experiencia común

³² *Ibidem*, pp. 55-56.

³³ Cf. *ibidem*, p. 62.

³⁴ *Ibidem*, p. 132. Utilizando una categoría aristotélica, nos parece que el modo como Merleau-Ponty comprende la actividad filosófica constituye una suerte de *enérgeia*, es decir, un movimiento de actualización o despliegue de la fe perceptiva hacia sí misma. Esto es lo que Véronique Foti ha llamado una forma de “surpassing in place” (cf. M. V. FOTI, *Merleau-Ponty's Vertical Genesis and the Aristotelian Powers of the Soul*, en B. C. Hopkins (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Kluwer Academic Publishers, Springer Netherlands 1998, pp. 39-58).

³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 132.

³⁶ En este sentido, Merleau-Ponty entiende el papel de la filosofía como interrogadora de las cosas del mundo, sacándolas de su silencio y llevándolas a la expresión (cf. M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 20). Al respecto véase E. ÁLVAREZ GONZÁLEZ, *La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty*, «Estudios Filosóficos», 43 (2011), pp. 149-177, quien refiriéndose al silencio en VI comenta: “nos parece que Merleau-Ponty no cae en dicha tentación [la del silencio], pues la filosofía es para él justamente discurso”.

³⁷ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., pp. 139-141.

³⁸ *Ibidem*, p. 141.

de las cosas, aunque es evidente que para él esto solo es posible en la medida que se realiza desde dentro del ser que está conociendo, es decir, considerándolo como parte de la trama de la propia vida. En efecto Merleau-Ponty, para ejemplificar esta forma de conocimiento, utiliza la palabra “dehiscencia”, término que en la botánica significa la apertura natural de las anteras de una flor o el pericarpio de un fruto para que salga la semilla. Conocer una esencia, por tanto, será asistir desde dentro a esta apertura natural. Tanto el cuerpo como la cosa conocida se abren y se ofrecen mutuamente. Esta relación está en el fundamento del conocimiento de las esencias que se expresan en la palabra y en el pensamiento.³⁹ La dificultad para comunicar esta forma de conocimiento se manifiesta en el siguiente texto que también da luces para comprender que hay un fondo común entre el mundo y las personas que solo se advierte en esta comunicación carnal, que es otra forma de aludir a la fe perceptual de la que venimos ocupándonos.

...las cosas aquí, ahí, ahora, entonces, ya no son en sí, en su lugar, en su tiempo; solo existen en la punta de esos rayos de espacialidad y temporalidad lanzados desde lo recóndito de mi carne, y su solidez no es la de un objeto puro contemplado por el espíritu, sino que las siento yo por dentro en tanto que soy entre las cosas, y en tanto que las cosas se comunican a través de mí como cosa sintiente.⁴⁰

Así, yendo más allá de la *Fenomenología de la percepción*,⁴¹ se nos hace ver cómo las cosas ya no son el objeto de un acto intencional de la conciencia, sino que son el reverso de mi carne en el momento mismo en que las experimento como prolongación de mi actividad vital. Tal como se hace evidente en el texto citado, Merleau-Ponty quiere evitar cualquier distancia que le traiga los problemas que reconoce están presentes en *FP*,⁴² donde percibir algo supone ya una distinción entre el que percibe y lo percibido (la estructura *cogito-cogi-*

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 149. Merleau-Ponty, en *VI*, habla de una sobre-reflexión que es aquella que considera el nivel pre-reflexivo y lo incorpora en su conocimiento (*ibidem*, p. 59). Sobre este tema, ver también D. H. LANDES, *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, Bloomsbury, New York 2013, pp. 163-165 y C. MORENO MÁRQUEZ, *Fe perceptiva y armonía de lo sensible*, cit., p. 292.

⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 145.

⁴¹ En nuestra opinión, se trata de radicalizar lo expresado en *FP*, pero en clara continuidad con esa obra. Hay pasajes de *FP* que ya poseen esa entraña quiasmática tan distintiva de *VI*: «La cosa no puede nunca ser separada de alguien que la perciba, nunca puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las de nuestra existencia misma. En tal medida, toda percepción es una comunicación o una comunión» (M. MERLEAU-PONTY, *La fenomenología de la percepción*, cit., p. 355).

⁴² Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., nota de trabajo de julio 1959, pp. 244-245. Para una buena exposición de la transformación interna que experimenta el pensamiento de Merleau-Ponty entre *FP* y *VI*, véase *The Reversibility Thesis*, Chap. 9, en M.C. DILLON, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, IL 1997.

tatum). En efecto, lo que Merleau-Ponty entiende por “fe perceptiva” en VI es diferente a la percepción entendida como una forma de conocimiento, pues en ella:

[se] engloba cuanto se ofrece directamente al hombre natural en una experiencia-fuente con el vigor de lo que es inaugural, de lo que está presente en persona con arreglo a una visión que para él es última y no cabe imaginar más perfecta o más inmediata, ya se trate de cosas percibidas en el sentido ordinario de la palabra o de su iniciación al pasado, a lo imaginario, al lenguaje, a la verdad predicativa de la ciencia, a las obras de arte, a los demás o a la historia.⁴³

Ahora bien, a la luz de lo expuesto hasta aquí, ¿qué consecuencias se pueden extraer de esta asunción de la fe perceptiva?

En primer lugar, según acabamos de señalarlo, adquiere un lugar eminente esa particular adhesión al mundo que, previa a la conformación de los relatos sujeto-objeto, se plantea como una adhesión fundada en el entrelazamiento o quiasma de la carne del sujeto y la carne del mundo. En esta línea Dastur, por ejemplo, destaca como expresión del entrelazamiento fundamentalmente el reconocimiento del “*Il y a*”, es decir, el encuentro originario con las cosas del mundo, en tanto que nosotros, los seres humanos, somos también mundo. Así la carne (*chair*) se revela como una categoría ontológica central en el pensamiento tardío de Merleau-Ponty, porque nuestra relación con el ser es carnal; el ser no está delante de nosotros, sino que nos rodea y nos atraviesa.⁴⁴ Asimismo, en este entrelazamiento las cosas del mundo no se nos presentan bajo la forma de una presencia plena, pues siempre junto a la presencia (lo visible) surge la ausencia (lo invisible):

La verdad es que, como dijo muchas veces Bergson, la experiencia de una coincidencia solo puede ser “coincidencia parcial”. Pero ¿qué es una coincidencia que solo es parcial? Es una coincidencia rebasada siempre o siempre futura, una experiencia que se acuerda de un pasado imposible, anticipa un futuro imposible, que emerge del ser o que va a incorporarse a él, que es ser, pero no es el ser y, por lo tanto, no es coincidencia, fusión real, como la de dos términos positivos o la de dos elementos de una mezcla, sino superposición, como la de un hueco y un relieve que permanecen distintos.⁴⁵

De esta forma, a pesar de la ambigüedad o, más bien, precisamente en medio de esa ambigüedad constituida por la imposibilidad fenomenológica (y ontológica) de una coincidencia total con el ser y con la posibilidad de representarnos su esencia, se da, como un hecho bruto, el entrecruzamiento o la interpenetración (*Ineinander*) entre el mundo y yo o entre yo y el mundo:

⁴³ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 197.

⁴⁴ Cf. F. DASTUR, *L'In-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty*, cit., pp. 212-213.

⁴⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 155.

Lo inmediato está en el horizonte y en él hay que pensarlo; para ser realmente necesita ser a distancia... porque nuestra carne tapiza y hasta envuelve todas las cosas visibles y tangibles que, sin embargo, la rodean, el mundo y yo estamos uno dentro del otro, y del *percipere* al *percipi* no hay anterioridad, hay simultaneidad o incluso retraso.⁴⁶

Este es el suelo al que nos retrotrae la fe primordial y es a ella a la que la filosofía se vuelve para instalarnos en aquella certeza injustificada del mundo sensible que constituye la base de nuestro “estar en la verdad”.⁴⁷

Una segunda consecuencia que se puede derivar del papel que juega la fe originaria es que la dualidad visible-invisible reemplaza la distinción tradicional entre lo sensible y lo inteligible. En efecto, con el entrelazamiento que se realiza entre la carne del sujeto y la del mundo, se termina la distinción de dos niveles de la realidad, como también se elimina la distinción entre la conciencia y el objeto. El sujeto habita el mundo y este se manifiesta, aunque no aparece nunca como completo o acabado, su aparecer es más bien alusivo. De aquí se deriva que el conocimiento se traduce más bien en una familiaridad con el mundo, un estilo común fruto de esta compenetración y no de una representación intencional de esencias puras.

Una tercera consecuencia de la adopción de la fe perceptiva como origen del conocimiento sensible e intelectual es una cierta pasividad por parte del sujeto que se deja “envolver” por la presencia-ausencia del mundo. Merleau-Ponty afirma que el pensamiento es lo sensible que se abre, también habla del pensamiento como una sublimación del logos sensible: «Porque en definitiva no conocemos más visión que la de una sustancia compuesta, y es esa visión sutilizada lo que llamamos pensamiento». ⁴⁸ Pero lo sensible no surge de una objetivación del mundo o de un tener ahí-delante algo, sino de la envoltura carnal, la apertura de lo sensible que se ofrece y que coincide con la apertura del sujeto inserto en el mundo. La pasividad a la que se refiere Merleau-Ponty tiene que ver con una sedimentación que se da en el mundo, en la cultura, en el lenguaje y que la persona lo encuentra ya dado, incluso ya instituido: «Vivir, para un hombre, no es solamente imponer perpetuamente significaciones, sino continuar un torbellino de experiencia que se forma con nuestro nacimiento». ⁴⁹ Esta idea de pasividad es análoga a aquella otra en la que aludíamos a la

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, pp. 28-29.

⁴⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 255, nota de trabajo septiembre 1959. Ver también M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. Établi et annoté par Dominique Ségler, Seuil, Paris 1995, p. 274: «Il y a un Logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le Logos du langage».

⁴⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968, p. 67. La pasividad se explica en sus escritos sobre la naturaleza, especialmente en *La Nature, Notes Cours du Collège de France*. La naturaleza tiene el carácter de lo ya constituido o

“apertura” del concepto, es decir, su comprensión como concavidad receptora más que como captación de esencias.⁵⁰

4. EL HORIZONTE COMO “PATRIA” DE LA NUEVA RACIONALIDAD

En esta sección intentaremos precisar lo expuesto sobre la fe perceptiva y el nuevo concepto de racionalidad hasta aquí analizado, poniéndolos en relación con un concepto fundamental en el pensamiento de Merleau-Ponty, el de horizonte. En una discusión crítica, pero al mismo tiempo constructiva, con el artículo de Etienne Bimbenet *Une nouvelle idée de la raison: Merleau-Ponty et le problème de l'universel*,⁵¹ sostendremos que el criterio de universalidad, así como el de una teleología del universal no-objetivable, requiere ser situado a la luz de un horizonte o mundo previo que envuelve tanto al sujeto como a las cosas mismas. De este modo Merleau-Ponty, en cierta continuidad con el planteamiento de la verdad elaborado por Heidegger en *Ser y tiempo*⁵² parece sostener la *horizonticidad* o aperturidad como fundamento impensado [*das Ungedachte*] de la razón y como condición de posibilidad de toda forma de racionalidad en la línea del universal (sensible o inteligible) y del juicio como adecuación.

Bimbenet comienza recordándonos una paradójica afirmación que Merleau-Ponty utilizó en el Prólogo a *Sens et non sens*: «Convendría que la experiencia de la sinrazón no fuera sencillamente olvidada. Convendría formar una nueva idea de la razón». ⁵³ Pero ¿cómo debemos entender esta notable paradoja? ¿Por qué Merleau-Ponty afirma antinómicamente que esta nueva idea de razón [*raison*] necesita tener presente la experiencia de la sinrazón [*dérason*]? Bimbenet intenta responder a estas preguntas asumiendo metodológicamente como “piedra de toque” el criterio de la universalidad. En efecto, la tradición filosófica occidental desde Platón en adelante sería casi unívoca a este respecto, pues lo que la filosofía ha entendido por “racional” ha estado

lo ya dado y que abarca tanto el mundo físico, como la historia y la relación con los otros. La naturaleza nunca está totalmente hecha, se realiza en el tiempo. Sobre el tema de la sedimentación, ver E. DORFMAN, *Freedom, Perception and Radical Reflection*, en T. Baldwin (ed.), *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, Routledge, London-New York 2007.

⁵⁰ Cf. M. CARBONE, *Variations of the Sensible*, cit. Carbone compara la etimología latina del concepto con la alemana. *Conceptus* tiene relación con el recibir, en cambio *Begriff* se refiere literalmente a “agarrar”. De acuerdo con el significado latino, concebir no significa tomar posesión de algo, sino más bien crear espacio para algo. El pensamiento de Merleau-Ponty parece ir exactamente por esta línea.

⁵¹ E. BIMBENET, *Une nouvelle idée de la raison: Merleau-Ponty et le problème de l'universel*, «Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible. Les Cahiers de Chiasmi International», 1 (2003), pp. 51-65.

⁵² Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, J. E. Rivera (trad.), Editorial Universitaria, Santiago, 1998, § 44.

⁵³ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, cit., p. 7.

siempre íntimamente unido a las categorías de universalidad y necesidad. Sin embargo, a la luz de esta perspectiva – continua Bimbenet – resulta evidente la dificultad con la que nos topamos al intentar dar cuenta de las categorías centrales del pensamiento de Merleau-Ponty, puesto que ellas son fuertemente refractarias al ideal de objetividad que subyace tanto en la tradición del intelectualismo clásico, como en los racionalismos de cuño moderno. Como se ha señalado en las secciones anteriores, el pensamiento de Merleau-Ponty intenta recuperar reflexivamente lo irreflexivo, esto es, el fundamento fenomenológico en el que se sitúa la experiencia originaria de la vida en su concreción inmediata. La dificultad metodológica de este proyecto salta a la vista. ¿Cómo es posible recuperar o penetrar desde la razón (reflexión) esa dimensión pre-personal y anónima que por su propia manera de ser no puede ser accedida directamente?⁵⁴ Bimbenet ve aquí una antinomia que parece servir como hilo conductor a gran parte del pensamiento de Merleau-Ponty, antinomia que se da, por una parte, entre la vida singular e incommunicable y, por otra, la razón universal, entre lo dado y lo pensado, o bien, usando expresiones de *La estructura del comportamiento*, entre la conciencia naturada y la conciencia naturante. Pero precisamente aquí, retomando el viejo problema kantiano, nos enfrentamos a un problema filosófico sustantivo: ¿cómo explicar ese aparente salto o discontinuidad entre lo sensible y lo inteligible, entre el singular y el universal? ¿Cómo llenar la distancia aparentemente infinita entre los hechos ciegos y el derecho normativo, entre la idiosincrasia de mi mirada y el mundo común percibido por todos? Bimbenet, no sin razón, nos hace ver que la solución a este problema, aunque ya implícita en *FP*, solo recibió un tratamiento sistemático a partir de la reflexión sobre el lenguaje que Merleau-Ponty ela-

⁵⁴ Esta dificultad u objeción se encuentra presente en todos los proyectos que se plantean al modo de una analítica de la facticidad de la vida. Al respecto, los cursos tempranos de Heidegger en Friburgo (1919-1923) constituyen un intento ejemplar de encarar esta problemática. Véase, por ejemplo, la segunda parte del curso del semestre de posguerra de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*: “Fenomenología como ciencia pre-teórica originaria”. Por otra parte, en la filosofía de Merleau-Ponty, además de Bimbenet, véase T. A. TOADVINE, *La resistencia de la verdad en Merleau-Ponty*, «Investigaciones filosóficas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología» (2008), p. 250: «Y, sin embargo, esta solución del problema de la verdad está plagada de complicaciones que surgen del esfuerzo por pensar la captación reflexiva de lo irreflexivo. En el nivel del cuerpo viviente, esta captación es efectuada en la relación entre el sujeto personal – el individuo reflexionante que dice “yo” – y el “uno” [On] que percibe dentro de mí, pero independientemente de mí, mi cuerpo anónimo y general como un “sujeto natural” que permanece inmerso en el mundo... La dificultad es que este “Uno” anónimo que vive en mí y me sostiene no me es directamente accesible; vive un tiempo distinto al que yo vivo, efectúa sus propias evaluaciones espontáneas acerca del mundo con anterioridad a mi pensamiento sobre ellas y me involucra desde el principio en un proyecto vital que no me ofrece más opción que continuarlo».

boró en los años cincuenta.⁵⁵ En la perspectiva de Bimbenet el paso de una dimensión a la otra se explicaría al modo de una apuesta [*pari*], o de un cierto golpe de fuerza [*coup de force*] que nos impulsaría a comportarnos *como si* el mundo fuera uno y el mismo para todos. El énfasis, por cierto, no está puesto escépticamente en que ese mundo común podría no serlo, sino más bien precisamente, al contrario: nuestra instalación en el mundo está regida por un sistema de creencias, por una fe primordial que solo un ejercicio racionalista y artificial podría venir a cancelar. Ahora bien, tomando cierta distancia de la terminología usada por Bimbenet, nos parece que el salto desde la dimensión de la vida a la dimensión de la razón no sería en Merleau-Ponty un salto al vacío,⁵⁶ un salto hacia “otra” dimensión completamente extraña o ajena a la primera, sino un movimiento de profundización del logos sensible hacia sí mismo, «de ese λόγος que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible».⁵⁷ Esto quiere decir que la dimensión de la razón ni es completamente ajena a la vida, pues eso equivaldría al advenimiento de una función que quedaría “sobrepuesta” platónicamente a la anterior; ni tampoco se identifica o reduce a la primera, lo que equivaldría a confundirlas. En todo caso, como observaremos a continuación, los términos ocupados por Bimbenet para dar cuenta de este “advenimiento” son problemáticos y la formulación que utilizamos de un movimiento del logos sensible hacia sí mismo (al modo de una *enérgeia*) es nuestra.

En nuestra opinión la reconstrucción del problema propuesta por Bimbenet acierta indudablemente al mostrar la función pre-universalizante que cumple la fe primordial en tanto que, al ampliar nuestra idea concepto-céntrica de la razón, nos provee con un sistema de creencias que enlaza la razón universal con la vida incomunicable del individuo, permitiéndonos de este modo comprender de mejor manera los vasos comunicantes que fluyen entre ambos polos. No obstante, nos parece sumamente discutible el énfasis excesivo que Bimbenet pone en lo que él llama una semántica de la violencia [*sémantique de la violence*],⁵⁸ así como en los términos “apuesta” y “golpe de fuerza” que él

⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969.

⁵⁶ Es verdad que Bimbenet no usa la expresión “salto al vacío”, pero en nuestra opinión, la reconstrucción que hace del problema enfatiza excesivamente la distancia infinita entre ambos estados [*distance infinie*], generando un hiato entre lo sensible y lo inteligible que solo puede ser llenado “de golpe”. ¿Es esta la solución más adecuada al pensamiento de Merleau-Ponty?

⁵⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 253.

⁵⁸ Bimbenet incluso cita un pasaje de *FP* (MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 397) donde Merleau-Ponty se refiere a la percepción como un “acto violento” [*acte violent*], aunque debe notarse que el sentido de la expresión en ese pasaje es completamente ajeno al que Bimbenet le otorga. Lo que Merleau-Ponty quiere decir allí es que la percepción nos abre, por cierta violencia o transgresión intencional de su acto, al “fondo inagotable” de las cosas, fondo que nunca es hecho objeto de su aprehensión directa.

utiliza para dar cuenta de nuestra capacidad de cruzar la distancia que separa el singular del universal. En nuestra opinión la supuesta “semántica de la violencia” que Bimbenet ve aquí no se condice con el carácter natural, aunque ambiguo, con que Merleau-Ponty describe la fe perceptiva:

[la fe perceptiva] es, más acá de la afirmación y la negación, más acá del juicio... nuestra experiencia, anterior a toda opinión, de que estamos ocupando el mundo con nuestro cuerpo, es la verdad difundida por todo nuestro ser, sin que haya que elegir ni distinguir siquiera entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero, porque son fundamentalmente una misma cosa – así, pues, fe, y no saber, ya que el mundo no se distingue aquí de nuestra aprehensión, *ya que, más que afirmarlo, lo damos como la cosa más natural, más que desvelarlo, no lo disimulamos, no lo refutamos.*⁵⁹

Entre lo irreflexivo y lo reflexivo no hay, por tanto, un golpe de fuerza o un salto inexplicable que vaya de uno “a” otro, expresiones todas que conservan un cierto aire dualista entre relatos incomunicados, sino más bien una dialéctica o un movimiento orgánico de funciones interpenetradas o interpregnadas entre sí, esto es, reversibles: «la reflexión y lo irreflexivo se hallan en relación recíproca, si no simétrica, y en el que el fin está en el principio, igual que el principio en el fin» y agrega «no se trata de colocar la fe perceptiva en el lugar que ocupaba la reflexión, sino, por el contrario, de tener en cuenta la situación total, la cual incluye un movimiento que va de una a otra».⁶⁰

En segundo lugar, la reconstrucción de Bimbenet de la nueva racionalidad merleau-pontiana olvida completamente, sin siquiera hacer una sola mención al respecto, la relación esencial que Merleau-Ponty establece entre racionalidad y horizonte. En lo que sigue, por tanto, intentaremos mostrar que la universalidad presumptiva que subyace en la fe primordial, y en la cual Bimbenet ve, en cierta analogía con la Crítica del Juicio kantiana, una forma de teleología sin conceptos, se encuentra montada sobre la noción principal de horizonte o apertura.

Es un hecho fácilmente constatable para cualquier lector de Merleau-Ponty el lugar central que ocupan transversalmente en su obra las categorías de mundo, campo, campo fenoménico, horizonte, apertura, fondo, atmósfera. La significación de estos términos, por cierto, no es idéntica, y sería tarea de otro estudio determinar con precisión los respectivos usos y contextos en que Merleau-Ponty los utiliza atendiendo a la evolución interna de su pensamiento. Para efectos de este trabajo, empero, nos referiremos preferentemente a los términos mundo, horizonte y apertura, aunque creemos que es posible observar en todos ellos al menos cinco rasgos comunes que nos interesa des-

⁵⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 48; cursivas nuestras.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 55. Acerca del problema sustantivo de la reversibilidad en conexión con la génesis sensorial, véase D. MORRIS, *The Enigma of Reversibility and the Genesis of Sense in Merleau-Ponty*, «Continental Philosophy Review», 43 (2010), pp. 141-165.

tacar. Por medio de estos conceptos se denota “algo” que: (1) Nunca se da directamente en la experiencia al modo de un objeto. (2) Es aquello *en lo cual* se manifiestan las cosas. (3) Es inseparable de la subjetividad humana en la cual transparece. (4) Es dado pasiva y pre-reflexivamente a la subjetividad (no es algo construido). (5) Es un medio de sentido o posibilitador del sentido.

La importancia de estos conceptos – cuya conocida filiación a partir de Husserl y Heidegger no requiere mayor comentario –⁶¹ ha sido subrayada por Josep Maria Bech, quien ha llegado a sostener que en Merleau-Ponty habría una “soberanía del horizonte”.⁶² Bech, de hecho, nos recuerda que en Merleau-Ponty existe una íntima conexión entre “fe perceptiva” y “horizonte”:

Más específicamente señaló Merleau-Ponty que la “fe perceptiva” está dominada por un horizonte soberano que es a un tiempo indefinido e ilimitado. Constató, en otras palabras, que la cosa percibida irrumpe necesariamente sobre un trasfondo inagotable e inasequible de impercepción. «La condición para que toda percepción sea percepción de algo, es que sea también la impercepción relativa de un horizonte o trasfondo, al cual implica pero se abstiene de tematizar...».⁶³

La doctrina que está aquí apretadamente expuesta es conocida. Para Merleau-Ponty todo acto senso-perceptual consiste en la percepción de algo que se da entre otras cosas, es decir, es percepción de un sistema de cosas, o bien de cualidades o estados de cosas dadas en un determinado campo sensorial. Así, nunca se daría un sentir puro de cualidades aisladas, entre otras razones porque toda sensación va siempre acompañada de una “fisonomía motriz” y de un “esquematismo corporal” que la envuelve y que esboza o guía, sin que

⁶¹ Además de la ostensible influencia que ejercieron en Merleau-Ponty los conceptos de *Lebenswelt* y *Urhorizont* husserlianos, y, por otra, el concepto de mundo heideggeriano, en las últimas décadas ha merecido mucha atención la influencia que ejerció el biólogo y biofilósofo Jakob Von Uexküll (1864-1944), cuyo concepto de *Umwelt*, mundo circundante, así como sus estudios sobre el comportamiento animal y humano, influyeron notablemente tanto en Heidegger como en Merleau-Ponty. Sobre el concepto de *Umwelt* en Uexküll, Heidegger y Merleau-Ponty, véase B. BUCHANAN, *The Animal Environment of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, SUNY, New York 2008; respecto de la influencia de Uexküll en Merleau-Ponty y la noción común de ‘entre’, véase M. L. BACARLETT, *Uexküll y Merleau-Ponty: Una ontología del entre*, «Metatheorias», 5/1 (2014), pp. 35-47; para una visión general respecto de la influencia en Merleau-Ponty de la teoría de la *Gestalt* (figura-fondo) y de la noción científica de campo electromagnético, véase D. TIEMERSMA, *Merleau-Ponty's Philosophy as a Field Theory: Its Origin, Categories and Relevance*, «Man and World», 20 (1987), pp. 419-436.

⁶² J. M. BECH, *El pensamiento de la no-coincidencia*, «Convivium», 16 (2003), p. 59. Acerca de la importancia del concepto de horizonte en Merleau-Ponty y de su afinidad con el planteamiento de Husserl y Hegel, véase R. WALTON, *Nature and the “Primal Horizon”*, «Analecta Husserliana», 34 (1991), pp. 97-112.

⁶³ J. M. BECH, *El pensamiento de la no-coincidencia*, cit., p. 70. El pasaje de Merleau-Ponty que cita Bech proviene de los resúmenes de los cursos del Collège de France (Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Résunés de cours. Collège de France (1952-1960)*, cit., p. 12).

medie reflexión alguna, el sentido y el alcance de la sensación en cuestión. Esto quiere decir que hasta la más sencilla de las percepciones se realiza en el medio de un trasfondo invisible, en un horizonte de cosas no vistas que es y queda abierto en nuestra comunicación vital con ellas.⁶⁴ Quizá sea significativo añadir en este punto que desde la perspectiva de la evolución del pensamiento merleau-pontiano, las categorías que comentamos (especialmente *ouverture* y *horizon*) adquieren un peso cada vez mayor en su obra, particularmente en VI, llegando a ocupar – tal era la advertencia de Bech – un lugar sustantivo de su reflexión. Desde nuestra perspectiva, esto no es casual y posee además ciertas implicancias para el tema de la percepción y la fe primordial que analizamos en la primera parte del artículo. En efecto, en la filosofía tardía de Merleau-Ponty se hace cada vez más evidente que la apertura del mundo circundante [*Offenheit de Umwelt*]⁶⁵ instala la percepción irrevocablemente en una distancia que se constituye como condición necesaria de la misma percepción. En palabras de Merleau-Ponty: “Lo inmediato está en el horizonte y en él hay que pensarlo; para ser realmente necesita ser a distancia”.⁶⁶ El punto central aquí reside en que el tipo de racionalidad que emerge de esa distancia originaria no puede sino asumir la forma de un pensamiento de la no-coincidencia.⁶⁷ De este modo, el tipo de adhesión vital con el mundo que se realiza en la fe primordial nunca puede ser entendido como un contacto por inmediatez lo que implicaría una coincidencia o fusión con la cosa (Bergson), pero tampoco como un pensamiento de sobrevuelo de tipo intelectualista (Descartes). Es un pensamiento sensible (*logos sensible*) entendido como “acción a distancia”.⁶⁸ El horizonte, por tanto, y la distancia que él mismo comporta, cumple una *función metodológica* esencial en el pensamiento de madurez de

⁶⁴ Al respecto esta cita de *FP* nos parece elocuente: «Decir que tengo un campo visual, quiere decir que por posición tengo acceso y apertura a un sistema de seres, a los seres visibles, que están a disposición de mi mirada en virtud de una especie de contrato primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo de mi parte; esto es, que la visión es pre-personal; lo cual quiere decir, a la vez, que siempre es limitada, que hay siempre en torno de mi visión actual un horizonte de cosas no vistas e inclusive no visibles. La visión es un *pensamiento sujeto a un campo determinado*, que es lo que se llama *sentido*» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 238; cursivas del original). Considerando que el objetivo central de este trabajo es aportar a la elucidación de lo que deba entenderse por esta nueva racionalidad en Merleau-Ponty, nos parece muy revelador que ya en la *Fenomenología de la Percepción* el filósofo señale que la visión (a) es una forma de pensamiento y (b) que ese pensamiento está sujeto a un campo de sentido.

⁶⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 240.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁶⁷ Cf. J. M. BECH, *El pensamiento de la no-coincidencia*, cit.

⁶⁸ «Y sin embargo hay una *Weltlichkeit* del espíritu; el espíritu no es insular. Husserl mostrando que el espíritu es ese medio [*milieu*] en que hay acción a distancia (memoria)» (M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 292).

Merleau-Ponty. De hecho una concepción muy semejante a esta, y que cumple una función análoga, la encontramos en los conceptos de pantalla [*écran*] y velo [*voile*], que Merleau-Ponty introduce en VI cuando discute – comentando a Proust – las ideas sensibles de la música, la literatura y el amor.⁶⁹ En ese pasaje Merleau-Ponty es enfático al señalar que jamás podríamos conocer estas ideas sensibles, tener una visión de ellas, sin la pantalla. “No hay visión sin pantalla”,⁷⁰ o, lo que es lo mismo, no hay visión sin velo. De este modo el velo es el medio, la distancia a través de la cual se realiza la visión. Esto quiere decir que así como nos pone en contacto, en virtud de su reversibilidad, también nos aleja, precisamente de igual manera como decimos de un dintel que une y separa al mismo tiempo dos espacios contiguos. Pero la pantalla y el velo no son sino otra manera de expresar el hecho esencial que nos interesa dilucidar en este momento: que la fe primordial y la nueva racionalidad merleau-pontiana debe entenderse como una institución de sentido⁷¹ cuya *universalidad presumptiva* [Bimbenet] se realiza en la distancia del horizonte bajo la forma de un “contacto-distante”.⁷² Así, el horizonte, al igual que la pantalla, se presenta como el medio o fondo en el que se manifiesta todo lo visible, constituyéndose, por ende, en un medio (invisible) de visibilización.

⁶⁹ Un excelente estudio sobre estas cuestiones se encuentra en M. CARBONE, *Una deformación sin precedentes. Marcel Proust y las ideas sensibles*, Anthropos, Barcelona 2015.

⁷⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 185.

⁷¹ Una cuestión importante que nos demandaría un tratamiento más pormenorizado tiene que ver con la dimensión pasiva y activa de esta institución de sentido. Si bien por razones de extensión no podemos entrar en este problema, sí nos parece necesario tener presente que al menos desde el año 1954, Merleau-Ponty distingue entre “institución” y “pasividad”. La institución [Stiftung] es un fenómeno asociado a la historicidad y a la inter-subjetividad de nuestra experiencia en el orden común de los sentimientos, la cultura y la verdad. La pasividad, en cambio, se sumerge en la individualidad pre-histórica del yo originario [Ur-ich], del mundo-para-mí. Por cierto, toda la dificultad – quizá la más alta en el orden de la fenomenología genética – reside en que estas dos dimensiones son inseparables: son el anverso y el reverso de la misma experiencia. Es aquello que – según Merleau-Ponty – ha permanecido impensado por la filosofía: “la pasividad de nuestra actividad” (M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., pp. 267-268). Para efectos de este trabajo, sin embargo, creemos conveniente recordar lo expresado en el curso *Husserl en los límites de la fenomenología* (1959-1960): «Hay invasión de lo pasivo en lo activo y recíprocamente. La palabra pasa de un espacio de conciencia al otro mediante un fenómeno de invasión o de propagación del mismo tipo. Como sujeto hablante y activo invado al otro que escucha; como sujeto oyente y pasivo dejo que el otro me invada a mí. Experimento en mí mismo, en el ejercicio del lenguaje, que la actividad es repetidas veces el otro aspecto de la pasividad. Entonces es cuando la idealidad ‘hace su entrada’ [Eintritt]» (Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Posibilidad de la Filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France*, Narcea, Madrid 1979, p. 222). Acerca del delicado problema de la institución y la pasividad, nos permitimos remitir al lector al prefacio de Claude Lefort en M. MERLEAU-PONTY, *La Institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Anthropos, Barcelona 2012.

⁷² M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 266.

Ahora bien, dando un último paso en nuestro intento por reconstruir el concepto merleau-pontiano de racionalidad y su respectiva fundamentación en las categorías de horizonte y mundo, nos parece importante prestar atención a una dimensión de la racionalidad hacia la que las líneas de fuerza de su proyecto filosófico parecen conducirlo gradual, pero inexorablemente. Nos referimos a la idea de que el mundo mismo, comprendido como horizonte, estaría impregnado por un logos, esto es, por una racionalidad muda presente en el mundo [*logos endiathetos*⁷³], que no es sino el logos del mundo de la vida, el logos del *Lebenswelt*.⁷⁴

Como es sabido el camino fenomenológico seguido por Merleau-Ponty lo condujo a retrotraerse metódicamente desde el fenómeno percibido hacia las condiciones de posibilidad del aparecer del fenómeno, esto es, hacia la donación del mundo circundante y, con él, a la noción formal misma de horizonte. Es ahí donde Merleau-Ponty creyó encontrar – siguiendo los pasos de Husserl y Heidegger – la más genuina tarea de la filosofía, entendida como descripción de aquel universo de vivas paradojas, en el cual nos sitúa la fe primordial. Se trata, por ende, de un movimiento de retracción que lo condujo desde el ser ideal de los conceptos a las ideas sensibles y de las ideas sensibles al ser bruto o ser salvaje, que en ocasiones también llamó *ser abierto*: «La reducción ya no es retorno al ser ideal; nos lleva de nuevo al alma de Heráclito, a un enca-

⁷³ Merleau-Ponty utiliza en las notas al curso sobre la naturaleza *El Concepto de la Naturaleza: Naturaleza y Logos* (1959-60; cf. M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes Cours du Collège de France*, cit.) y en las notas de trabajo (enero de 1959) de *Lo visible y lo invisible* la distinción estoica entre *logos endiathetos* y *logos prophorikos*, términos que se pueden traducir como palabra interna y palabra externa o proferida. Su distinción es, en parte, análoga a aquella otra entre expresión perceptual y expresión lingüística usada años antes en *Del mundo sensible y el mundo de la expresión* (1952-53; cf. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, cit.). Acerca de la distinción entre *logos endiathetos* y *logos prophorikos* véase el capítulo IV de W. S. HAMRICK y J. VAN DER VEKEN, *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, State University of New York Press, Albany 2011.

⁷⁴ Por razones de tiempo y espacio, solo podemos aludir aquí a la difícil cuestión que versa sobre el 'logos del mundo de la naturaleza' [*logos du monde naturel*; cf. M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes Cours du Collège de France*, cit., p. 282], donde se revela el espinoso problema de la inteligibilidad de la naturaleza *per se*; esto es, aquella inteligibilidad ni instituida ni construida por la subjetividad. Esta ardua cuestión nos remitiría a su vez al problema, apenas tocado por Merleau-Ponty, de la teleología del mundo natural, en donde – creemos – toca fondo la cuestión de la racionalidad en el fenomenólogo francés. Acerca de estos problemas, y de la recepción hecha por Merleau-Ponty de la filosofía de la naturaleza de Schelling (cf. M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes Cours du Collège de France* (1956-58 y 1959-1960), véase las contribuciones de Robert Vallier y Josep Maria Bech en J. M. WIRTH y P. BURKE (eds.), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, Suny Press, New York 2013.

denamiento de horizontes, a un Ser abierto». ⁷⁵ Lo que nos interesa destacar, es que esta arqueología en busca del sentido originario le lleva a afirmar, en un tono que recuerda al filósofo de Efeso, ⁷⁶ «ese logos que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible» ⁷⁷ y que también identificará con el “logos del *Lebenswelt*”, el logos del mundo de la vida. ⁷⁸

Ahora bien, una formulación preliminar de lo que Merleau-Ponty llamará en *Lo Visible y lo Invisible* el *logos endiathetos* del *Lebenswelt*, la palabra íntima del mundo de la vida, se encuentra ya presente en la *Fenomenología de la percepción*. Permítasenos citar *in extenso* dos pasajes que ilustran con particular riqueza lo que queremos decir:

Encontramos por debajo de la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, que ya trabaja antes de toda tesis o de todo juicio, un “Logos del mundo estético”, un “arte escondido en las profundidades del alma humana”. ⁷⁹

Y más adelante añade,

Descubrimos, pues, con el mundo como cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos y suelo de nuestros pensamientos, el medio de superar la alternativa de idealismo y realismo, de azar y de razón absoluta, de no-sentido y de sentido. El mundo tal como hemos intentado mostrarlo, como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos, no es el despliegue visible de un pensamiento “constituyente”, ni una asociación fortuita de partes, ni, desde luego, la operación de un pensamiento director que domina una materia inerte, sino *la patria de toda racionalidad*. ⁸⁰

Una importante aclaración a lo expresado por Merleau-Ponty es que este logos del mundo sensible (Merleau-Ponty usa el término “estético” en la acepción de Baumgarten) ⁸¹ tiene su fundamento, como lo expresa la cita, en el

⁷⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Résumes de cours. Collège de France (1952-1960)*, cit., p. 212; mayúsculas en el original.

⁷⁶ La cita que habla del alma en Heráclito y del ser abierto parece hacer referencia al fragmento 45: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento [*logos*]». Por otra parte, el logos mudo de las cosas posee una evidente semblanza con el logos heracliteano entendido como medida y orden del cosmos (Cf. C. EGGERSLAN, V. E. JULIÁ, *Los filósofos presocráticos: Vol. I*, Editorial Gredos, Madrid 1986, frg., B1, B50, B31). En términos generales, nos parece revelador señalar que lo que Merleau-Ponty entiende por logos está más cerca del logos de Heráclito y de los estoicos que de la noción de logos como juicio predicativo. Esta última – al igual que para Husserl y Heidegger – es una forma derivada.

⁷⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 253.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 207.

⁷⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 470.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 471; cursivas nuestras.

⁸¹ Es decir en el sentido general de “conocimiento sensitivo”. Como es sabido, Baumgarten fue el primero en utilizar el término “aesthetica” para designar una “scientia

alma humana, es decir, en el sujeto, en tanto que subjetividad vivida en comunicación vital con su propio entorno. En otras palabras, el logos al que se refiere Merleau-Ponty es el logos del “mundo fenomenológico”, mundo que transparece o se evidencia en la intersección de mi subjetividad encarnada con la subjetividad de los otros en la unidad espacio-temporal de nuestras vivencias. Luego, este logos del mundo estético es “subjetivo” o “inter-subjetivo”, aunque no al modo de una posición que fuera producto de nuestra espontaneidad, sino que como horizonte fenoménicamente dado. Por eso toda experiencia humana es mundanal y todo mundo lo es de una experiencia: «El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que no es sino proyecto del mundo, y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que el mismo proyecta».⁸² Y es precisamente esta equiparación o apareamiento de la experiencia subjetiva y del mundo lo que posibilita que se diga que el mundo es el suelo de toda experiencia instituyente de sentido y patria de toda racionalidad.⁸³ De esta manera la “fe primordial”, que no es otra cosa que aquella experiencia originaria de institución de sentido, es también, en la precisa medida que se haya inserida en la estructura mundanal del sentido, el *depósito* de toda racionalidad.⁸⁴

5. CONCLUSIÓN

Merleau-Ponty propone un ensanchamiento de la razón hacia aquello que la precede, haciéndola así posible de un modo nuevo. En una primera instancia, se trata de retrotraernos a la capa originaria donde se da el mayor entrelazamiento entre la persona y el mundo.

Para hacernos cargo cognoscitivamente de lo que Merleau-Ponty llama el mundo bruto, no se puede apelar a categorías tradicionales de una racional-

cognitionis sensitivae”. Cf. A-G. BAUMGARTEN, *Aesthetica* (2 vols), Halle, 1750, 1758; si bien, el término lo utiliza por primera vez en su tesis doctoral de 1735 *Reflexiones filosóficas sobre la poesía*.

⁸² M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 471.

⁸³ En el prólogo de *FP* Merleau-Ponty llega incluso a decir que «el único Logos que existe es el mundo mismo» (cf. *ibidem*, xix).

⁸⁴ Si el mundo es suelo o patria; entonces la fe primordial sería metafóricamente el “depósito” donde se asientan nuestras convicciones pre-reflexivas. Por otra parte, una conclusión más fuerte que podría extraerse de la línea argumental propuesta, aunque nos ha parecido discutible, sería afirmar que la “fe perceptual” es también una forma de “fe racional”. Si la fe perceptual nos arraiga o implanta en la plenitud del sentido racional del mundo, entonces nada impide sostener – incluso exigir – que la fe primordial esté articulada internamente por la razón, es decir, que ella misma sea racional. Desde este punto de vista, por ejemplo, no es asombroso que se hable de la racionalidad del ‘sentido común’ (=sensatez), que sería una modalidad o una manifestación de la fe primigenia. Por cierto, racional, aquí, en este contexto, no implica razonamiento alguno, sino comprensión de sentido.

lidad deductivista y causalista. La fe perceptiva o primordial, en cambio, sí permite comprender la adhesión del sujeto al mundo en su estado naciente; en su pasividad y actividad, pues ambos aspectos posibilitan la comprensión primera del propio yo y del mundo.

La filosofía, tal como la entiende Merleau-Ponty, debe vigilar para que esta capa primordial de sentido no se ahogue o difumine en pos de una explicación aparentemente acabada. El estado de alerta, como posición del filósofo, no le lleva a rechazar toda reflexión, sino solo aquella que no incorpora en su tarea explicativa la capa pre-reflexiva. Dicha incorporación marca o sella la reflexión con una indeterminación e inacabamiento que Merleau-Ponty caracteriza con el movimiento que va de lo oculto a lo visible, de lo velado a lo desvelado y viceversa.

En un segundo momento, frente a la lectura de Bimbenet, es fundamental enfatizar que esta experiencia originaria se despliega en un horizonte que es la forma en que el mundo se manifiesta en su estado pre-reflexivo, comprendido como patria, suelo o cuna de la fe primordial. La persona humana se encuentra cogida en el mundo que se despliega como horizonte de posibilidades. En este contexto, la meta o telos que guía la comprensión del mundo no es la racionalidad clarividente, que avanza unidireccionalmente del singular al universal, sino un movimiento de ascenso y descenso que opera dialécticamente al modo de una percepción-impercepción y de un pensamiento de la no-coincidencia. Este movimiento teleológico reversible se realiza en el entrecruce de la carne del sujeto y la carne del mundo, experiencia indivisa en la que aflora el sentido desde los diferentes ámbitos de la existencia humana. Se trata de un sentido racional cargado de subjetividad y mundanidad, sin que estas dos notas desmerezcan el valor cognoscitivo, puesto que lo complejizan y guían siempre más allá de sí mismo, en una constante apertura, propia de un telos campal que se manifiesta ocultando y desvelando a la vez.

De esta manera, la idea de la nueva racionalidad merleau-pontiana, se despliega dialécticamente en un arco de sentido donde tienen lugar todos los comportamientos humanos en un constante ir y venir que no obedece a un único punto de término clausurante del pensamiento (el universal puro). El mundo se ofrece, por ende, como una articulación unitaria de sentido y como patria de toda racionalidad, suelo fértil donde se implanta la fe perceptual, enraizada dinámicamente en el logos sensible del sujeto corpóreo y del mundo; locus originario en el que se depositan gradualmente sus propias configuraciones de sentido cognoscitivas, volitivas y sentimentales.⁸⁵

⁸⁵ Este artículo se escribió en el marco de los proyectos Fondecyt Regular N° 1150628 titulado: "Una tercera dimensión de la razón: la propuesta gnoseológica de M. Merleau-Ponty" y el proyecto N° 11140325, titulado: "Hacia una fundamentación de la constitución del sentido de la obra artística en Zubiri y Merleau-Ponty".

ABSTRACT · Primordial faith and horizon: Merleau-Ponty's proposal for a new rationality · *The main objective of the article is to clarify the most important features of what can be called a new rationality in the thought of Merleau-Ponty. Firstly, we recapitulate Merleau-Ponty's philosophical proposal as an archaeological return to the primary experience of meaning. Secondly, the conception of 'perceptual faith' or 'primordial faith' as an institution of meaning is analyzed in detail. In this context, the central place that occupies the notion of world or horizon as the soil or homeland of all forms of rationality is established. The article critically discusses some of the positions held in this regard by Etienne Bimbenet.*

KEYWORDS: *new rationality, perceptual faith, horizon, Merleau-Ponty.*